

Die richtige Gesellschaft

Eines der geläufigsten Wörter der heutigen Theologie lautet „Befreiung“. Bei einer bestimmten Vorstellung von Befreiung erübrigt sich jede Frage nach einem „Wozu“: wenn der Geist aus der widerständigen Materie befreit werden soll, das Ich aus dem endlos kreisenden Rad der Zeit, das Bewußtsein aus den Banden der Gegenständlichkeit. Da will man eine „Befreiung von etwas“, die als solche schon ihr „Wozu“ ist.

Vielleicht sucht man sie in der Meditation, vielleicht im Drogenrausch, vielleicht auch in einem angeblich christlichen Dulderharren auf ein besseres Dasein jenseits des Todes. In manchen Fällen könnte sogar die Rede von „Freiräumen“ inmitten einer von Zwängen beherrschten Welt, die Sehnsucht nach heimlichen Nischen des Glücks, der Liebe, der Freundschaft inmitten unserer so unfreundlichen Gesellschaft nichts anderes sein als eine verschleierte Form dieser „Befreiung“ ohne ein eigentliches „Wozu“.

Es mag solche „Befreiung“ geben. Oder man mag darüber streiten, ob es sie gibt oder nicht. Nur eines scheint mir klar: Das ist weder die Befreiung, in deren Namen auch in unseren Jahren überall auf unserem Planeten blutige Umwälzungen in Gang gesetzt werden, noch ist es die Befreiung, von der diejenigen jungen Menschen träumen, die trotz des Augenscheins der „sozialistischen“ Länder sich schließlich doch dem Marxismus dieser oder jener

Schattierung verschreiben. Erst recht nicht ist es – und darauf kommt es jetzt an – Befreiung im Sinne der Bibel.

In allen diesen Fällen gibt es nämlich ein „Wozu“ der Befreiung. Es ist benennbar, wohin die Befreiung führen soll. Sie zielt auf eine neue Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, auf eine neue Gesellschaft.

Zumindest unter den Christen Europas dürfte es ziemlich unbekannt sein, daß die Bibel auf eine neue Gesellschaft hinauswill. Das ändern auch keine Nachrichten über Lateinamerika, dortige Christen und ihre „Theologie der Befreiung“, selbst noch nicht deren Widerspiegelung in neuesten Erscheinungen unseres Katholizismus wie sogenannten Basisgemeinden und einer „Kirche von unten“.

Zwar reden wir seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gern vom „Volk Gottes“. Aber auch das haben wir schon wieder vergeistigt und zu einer Sache des Sonntags und des Kircheninnenraums gemacht. Daß die Bibel auf ein wirkliches „Volk“ aus ist, zwar anders als die Völker der Welt, aber ebenso real in seinem Volksein, ja noch viel realer – wer unter uns weiß das denn?

Deshalb soll im folgenden neu nach den biblischen Vorstellungen von der „richtigen Gesellschaft“ gefragt werden.

Das ist eine andere Fragestellung als die der üblichen kirchlichen „Gesellschaftslehre“. Denn diese möchte alle Menschen und insbesondere den Staat darüber belehren, wie eine gerechte Gesellschaft auszusehen habe. Solches ist eigentlich nicht direkt die Absicht der Bibel. In ihr gibt Gott weder den Pharaonen noch den Herrschern Mesopotamiens noch den römischen Kaisern irgendwelche Ratschläge, wie sie – um den mesopotamischen Zungen-
schlag zu gebrauchen – am besten ihre „schwarzköpfigen“

Untertanen als „gerechte Hirten“ auf die Weide führen könnten.

Wenn die „christliche Gesellschaftslehre“ derartiges unternimmt, ist das vermutlich nicht illegitim. Vielleicht hat es sogar Aussicht auf Erfolg. Es hat schließlich einen ägyptischen Josef gegeben. Er hat die Menschheit vor dem Hungertod gerettet. Der Preis war allerdings, daß er nun als verantwortlich gilt für die Einführung einer zwanzigprozentigen Ernteertragssteuer, die die Nilfellenen abzuliefern haben (Gen 47, 13–26). Gott hatte – quer zu Josefs Beratungstätigkeit – mit ihm etwas ganz anderes im Sinn. Und das bezog sich auf die Schaffung eines „Volkes Gottes“ (vgl. Gen 45, 7; 46, 3 f; 50, 20). Gott hat sich schließlich auch dieses Volk geschaffen: durch die Befreiung Israels aus „Ägypten, dem Sklavenhaus“.

Um Gottes gesellschaftlichen Willen für dieses aus Ägypten herausgeführte Volk muß es uns gehen, wenn wir nach der biblischen Vorstellung von der richtigen Gesellschaft fragen – nicht um eine auf ihrer Ebene selbstverständlich ebenfalls berechnete christliche Hilfestellung für die Pharaonen dieser Erde und ihre unermesslichen Fellenensharen.

*Das Gemeinsame von biblischer und altorientalischer
Gesellschaft*

Es ist allerdings gar nicht so einfach, auseinanderzuhalten, was die Vorstellungen von einer richtigen Gesellschaft sind, die für die Völker der Welt entwickelt werden müßten, und was – davon unterschieden – die Vorstellung von jener richtigen Gesellschaft ist, die Gott in seinem aus den Völkern herausgegriffenen Volk verwirklichen will.

In beiden Fällen geht es ja um das Glück der Menschen, die der gleiche Gott geschaffen hat. So gibt es auch in den Texten der Völker und in den Texten der Bibel erstaunliche Parallelen. Das muß aller Unterscheidung voraus zunächst einmal zur Kenntnis genommen werden.

Als Vergleichstexte mögen Texte aus dem Bereich Mesopotamiens und Syriens dienen, weil die Bibel aus dem gleichen Kulturkreis kommt. Wir finden in beiden Bereichen die juristisch-rituelle Reproduktion des Befreiungsvorgangs, und wir finden in beiden Bereichen Idealentwürfe des glücklichen Zustands.

Die Bibel läßt die Urbefreiung aus Ägypten in jedem siebten und insbesondere dann in jedem neunundvierzigsten Jahr wiederholen. Da wird durch Rückfall des Landesbesitzes an die ursprünglichen Besitzer die egalitäre Ideal-situation wiederhergestellt. Die Sklaven werden entlassen, die Schulden gestrichen. Alles kann neu beginnen.

In Mesopotamien war es mancherorts für einen neu-inthronisierten König eine Art Pflicht, in seinem ersten Regierungsjahr durch einen großen Gnadenerlaß „das Recht wiederherzustellen“. Da wurden die Schulden gestrichen, und unerträglich gewordene Verhältnisse wurden durch Reformgesetze neu geregelt. Schon im dritten Jahrtausend vor Christus rühmt sich Urukagina von Lagasch, er habe durch seine Antrittsreform „die Freiheit eingesetzt“ und dafür gesorgt, „daß dem Waisen und der Witwe der Mächtige nichts antue“ (Inscription B 12.13–25; ca. 2370 v. Chr.).

Die Waisen und Witwen sind neben den Armen die typischen Unterprivilegierten der altorientalischen Gesellschaften. Daß die Sorge um sie die biblischen Gesetze und die Prophetenschriften durchzieht, ist bekannt. Aber dasselbe gilt von den Texten der mesopotamischen Könige.

Ur-Nammu, der Gründer der 3. Dynastie von Ur (2112-2095 v. Chr.), rühmt sich im Prolog seines Gesetzbuchs: „Die Waise ist dem Reichen nicht mehr ausgeliefert, die Witwe ist dem Mächtigen nicht mehr ausgeliefert, der ‚Mann eines Schekels‘ ist nicht mehr dem ‚Mann einer Mine‘ ausgeliefert“ (KU 262–268). Genau entsprechend rühmt sich Hammurabi von Babylon im Epilog seines berühmten Gesetzes (kurz vor 1786 v. Chr.): „Ich trug die Völker des Landes Sumer und Akkad an meinem Busen. Sie blühten unter meinem Schutz. Ich habe sie in Frieden regiert. Ich habe sie durch meine Weisheit beschützt. Kein Starker durfte den Schwachen unterdrücken. Gerechter Richterspruch mußte auch der Waise und der Witwe zuteil werden“ (KH rev. 24, 49–61).

Auch für die biblische Beschreibung der ersehnten heilen Gesellschaft, die wir aus den verschiedensten Gattungen des Alten Testaments kennen, gibt es die Parallelen in den Belegen der mesopotamischen Königsideologie. Nur ein einziges Beispiel sei zitiert. In einem schmeichelnden Brief an den neuassyrischen Großkönig Assurbanipal (668–633 v. Chr.) führt der Briefschreiber aus, folgendes hätten die Götter dem König geschenkt:

*„Eine glückliche Herrschaft –
Tage der Gerechtigkeit,
Jahre des Ausgleichs,
strömenden Regen,
hochgefüllte Flüsse,
blühenden Handel ...
Die Alten tanzen,
die Jungen singen,
die Frauen und Mädchen
sind glücklich und lachen.
Man heiratet
ohrringgeschmückte Bräute,*

*zeugt Söhne und Töchter
und zieht sie selber auf.
Dem zum Tod verurteilten Verbrecher
hat der König das Leben geschenkt.
Wer schon viele Jahre im Kerker saß,
ist wieder in Freiheit.
Wer lange krank darniederlag,
ist gesund geworden.
Der Hungrige ist satt geworden.
Der Verlauste ist mit Öl gesalbt.
Der Nackte trägt schöne Kleider“ (aus ABL 1, Nr. 2).*

Hier, im letzten Wissen um das, was für die Menschen gut ist, können also die Unterschiede nicht liegen. Auch nicht darin, daß man sich immer wieder auf den Weg macht, um im Zusammenleben der Menschen das Gute herbeizuführen, und immer wieder versucht, ursprünglich reine Null-situationen zu schaffen.

Im Grunde war hier der alte Orient mit seinen sehr radikalen Reform- und Erlaßjahren vielleicht weiter als wir, die wir das gleiche Bedürfnis zwar in der Konzeption einer ständig neue und bessere Gesetze produzierenden Legislative zum Zug bringen wollen, aber dann doch oft nur weiterkommen, wenn unhaltbare Zustände durch eine blutige Revolution von unten beendet werden. Denn ob die zu größerer Gerechtigkeit führt oder nicht doch nur zu einem Elitenaustausch, das ist dann stets die Frage. Aber indem wir so vergleichen, vergleichen wir im Grunde einander ebenbürtige Gesellschaftskonstruktionen und gesellschaftliche Konstruktionstechniken der Völker der Welt. Was unterscheidet nun dennoch alle diese Gesellschaften noch einmal von jener Gesellschaft, die Gott stiften wollte?

Tasten wir uns zu den Anfängen einer Antwort hin, indem wir – zunächst noch beim Vergleich der Bibel mit Zeugnissen aus der mesopotamischen Kultur verbleibend – uns einem der wichtigsten Indikatoren von Gesellschaftsordnungen zuwenden, dem Recht. Wir können uns dabei auf den Vergleich des biblischen Rechts mit dem großartigsten Gesetzeswerk, das der alte Orient uns hinterlassen hat, beschränken: dem Kodex Hammurabi.

Bei einem solchen Vergleich wäre es falsch, Einzelregelungen aufzurechnen. Die können verschieden sein und doch das gleiche bezwecken. Oder sie können sich wörtlich gleichen und im Gesamtsystem doch verschiedene Funktionen haben. Auch Unterschiede zivilisatorischer und kultureller Evolutionshöhe müssen wir bewußt ausschalten. Das Recht Mesopotamiens spiegelt selbstverständlich die Spitze frühantiken Menschheitsfortschritts, es stammt ja aus dem Zentrum einer der ersten Hochkulturen. Israel dagegen gehört zum Randbereich der gleichen Kultur und partizipiert an ihr aus der Ferne und gewissermaßen nachhinkend. Das reflektiert sich selbstverständlich auch im Recht. Gewisse Entwicklungen, etwa in der Emanzipation der Frau, sind einfach noch nicht so weit, und gewisse Komplexitäten des Zusammenlebens werden noch nicht vorausgesetzt.

Dies alles müssen wir durchsichtig machen auf unsere Fragestellung, die, wie sich zeigen wird, zu einem keineswegs von einem Evolutionsschema her erklärbaren Bild führen wird. Es ist die Frage nach der aus der Gesamtheit des jeweiligen Rechts hervorscheinenden Grundidee der Gesellschaftskonstruktion. Die Unterschiede, auf die sie uns führt, lassen sich vielleicht unter drei Gesichtspunk-

ten zusammenfassen: die Wertung des Privateigentums, die Einstellung zur sozialen Schichtung der Bevölkerung, der Stellenwert des Staates.

Das Privateigentum

Das Kräfteverhältnis zwischen Staats- und Tempelwirtschaft einerseits, Privatwirtschaft andererseits ist in Mesopotamien in den verschiedenen Epochen sehr unterschiedlich gewesen, und es gibt da auch keine einlinige Entwicklung. Sowohl vor als auch nach der Hammurabizeit hat es Perioden gegeben, in denen fast der gesamte Grund und Boden und damit auch fast die ganze Wirtschaft in der Hand des Staates und der Priesterschaft war und die Masse der Bevölkerung in deren Diensten stand. Aber wenn schon gerade die Hammurabi-Periode als ein Höhepunkt mesopotamischer Gesellschaftsentwicklung betrachtet wird, dann ist es bedeutsam, daß damals eine Art Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Kräften herrschte und daß das Recht, das entwickelt wurde, sich in einem ganz erstaunlichen Ausmaß gerade um die Sicherung des privaten Vermögens kümmerte.

Nichts nimmt in Hammurabis Gesetzbuch einen so breiten Raum ein wie die vermögensrechtlichen Bestimmungen. Der Schutz des Eigentums gehört zu den tragenden Rechtsprinzipien dieser Gesetzgebung. Das zeigt sich zum Beispiel daran, daß auf Diebstahl die Todesstrafe steht, und zwar sowohl auf Diebstahl an Palast- und Tempelgut (§ 6, gemildert in § 8) als auch an Privateigentum (§§ 9, 10, 21 Einbruch, 22 Raub, 25 Diebstahl bei Bränden). Ja, es geht noch weiter: Für größere Kaufgeschäfte, wo es um Sklaven oder um Vieh geht, ist eine

ganz bestimmte Rechtsform vorgeschrieben, mit Zeugen und schriftlicher Urkunde; läßt sich bei bestrittenem Besitz deren Einhaltung nicht nachweisen, dann gelten die gleichen Regeln wie bei Diebstahl, das heißt die Todesstrafe ist verwirkt (§ 7).

Im biblischen Recht gibt es das alles nicht. Dort stehen auf Diebstahl stets nur Vermögensstrafen, und diese halten sich in leistbaren Maßen. Ein eigenes Gesetz (Dtn 23, 25 f) erklärt den Mundraub sogar als straffrei.

Auch das Obligationenrecht, das heißt die Bestimmungen über die Folgen der Veruntreuung anvertrauten Guts, sind im Kodex Hammurabi für den Verwahrer entschieden ungünstiger, für den Eigentümer entschieden vorteilhafter als in der Bibel. Der Verwahrer muß auf jeden Fall alles zurückgeben oder ersetzen, auch wo kein Verschulden seinerseits vorlag.

Dieses Denken vom Eigentümer her wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß manche Rechtsgeschäfte im biblischen Recht gar nicht vorkommen, während sie in Mesopotamien eine große Rolle spielen. So gibt es im alttestamentlichen Recht keine Landverpachtung. Was bedeutet das? Verpachtung setzt voraus, daß der Eigentümer nach Belieben über Grund und Boden verfügen kann. Er kann ihn selbst bearbeiten, kann ihn verkaufen, kann ihn auch verpachten. In Israel gab es offenbar diese freie Herrschaft des einzelnen über den Boden nicht.

Das heißt nun aber nicht – was in Mesopotamien die Alternative gewesen wäre –, daß der Boden Staats- oder Tempelbesitz gewesen wäre. „Mein ist das Land“, sagt Gott in einem wichtigen Text (Lev 25, 23). Das meint konkret: Gott hat den Boden den einzelnen israelitischen Sippen anvertraut. Sie sollen ihn bewirtschaften und davon leben und können sich dem nicht durch Veräußerung

oder Verpachtung entziehen. Gerät ein Familienbesitz, etwa durch Verschuldung, doch in andere Hände, so muß dieser Zustand möglichst bald durch sippeninterne Hilfe (die sogenannte „Auslösung“) oder spätestens dann durch die Automatik des 49. Jahres wieder rückgängig gemacht werden. Bei den mesopotamischen Gnadenjahren im ersten Jahr eines Königs gab es zwar Schuldenerlaß, aber nicht eine derartige Wiederherstellung egalitärer Grundbesitzverhältnisse.

Daß das Land eigentlich kein Privatbesitz ist, zeigt sich auch an anderen Bestimmungen des biblischen Rechts. Der Bauer darf sein Feld nicht bis zum Letzten abernten und an den Weinstöcken keine Nachlese halten. Die Armen, ja die wilden Tiere sind gewissermaßen Mitbesitzer und müssen auch noch ihr Teil finden. Dies gilt auch in jedem siebten Jahr, wo Acker, Weinberg und Ölhain vom Besitzer gar nicht abgeerntet werden (Ex 23, 10 f; Lev 19, 9 f; 25, 2–7; Dtn 24, 19–22).

Dies sind alles nur Beispiele dafür, daß die biblische Gesellschaft, im Gegensatz zum sachbesitzorientierten Kodex Hammurabi, von der Sippe und vom ganzen Volk her denkt und gegen die Tendenz zur Verdinglichung der menschlichen Beziehungen angeht.

Die gesellschaftlichen Klassen

Diese Verdinglichung ist in allen antiken Gesellschaften schon tief in die menschlichen Verhältnisse selbst eingedrungen: Es gibt soziale Schichten, ja Klassen.

Die Gesetzgebung Hammurabis ist Klassenrecht. In vielen Fällen sind die Straffolgen verschieden, je nachdem, ob der Schuldige ein Awilum, d. h. ein freier Grund-

besitzer, ein Muschkenum, d. h. ein vom Tempel oder Palast Abhängiger (die genaue Definition dieser Gruppe ist in der Forschung immer noch sehr umstritten) oder ein Sklave ist. Verletzt man einen Awilum, so gilt z. B. das Talionsprinzip („Auge um Auge, Zahn um Zahn usw.“), verletzt man einen Muschkenum, dann kommt man mit Geldstrafen davon, verletzt man einen Sklaven, so ist der Gesichtspunkt der, daß man dem Besitzer des Sklaven die eingetretene Wertminderung seiner Arbeitskraft angemessen ausgleichen muß, mehr nicht.

Im biblischen Recht werden nur zwei Klassen greifbar, Freie und Sklaven, und die Tendenz der Sklavengesetzgebung läuft dahin, auch von diesem Klassenunterschied wegzukommen. Schuldklaven müssen nach einer bestimmten Zahl von Jahren freigelassen und dabei so ausgestattet werden, daß sie eine eigene Existenz anfangen können (Ex 21, 2–6; Dtn 15, 12–18).

Für eine Sklavin gilt das im älteren „Bundesbuch“ (Ex 21) noch nicht, wohl aber dann im deuteronomischen Gesetz (Dtn 15). Man sieht, in welche Richtung die Entwicklung läuft.

Jemand, der seinen Sklaven körperlich verletzt, muß ihn freilassen; wenn er ihn tötet, verfällt er, genau wie wenn er einen Freien getötet hätte, der Blutrache (Ex 21, 20 f. 26 f.).

Entläuft ein Sklave seinem Herrn, so kennt der Kodex Hammurabi verschiedenste harte Mittel, um dem Herrn möglichst wieder zu seinem Besitz zurückzuverhelfen (§§ 16–20). Das biblische Recht behandelt diesen Fall gar nicht, wohl aber kennt es eine Bestimmung, nach der man entlaufene ausländische Sklaven nicht ausliefern darf, sondern ihnen Asyl gewähren muß (Dtn 23, 16 f.).

In der zeitlich jüngsten Schicht des israelitischen

Rechts, der sogenannten priesterlichen Gesetzgebung des Buchs Levitikus, ist es dann soweit, daß grundsätzlich kein Israelit mehr als Sklave gehalten werden darf; auch wenn er so verschuldet ist, daß er eigentlich Schuldklave wäre, darf er nur wie ein Tagelöhner behandelt werden (Lev 25, 39–55). Damit es möglichst gar nicht zu solchen Situationen kommt, darf man grundsätzlich, wenn man einem Mitisraeliten Geld leiht, keinen Zins nehmen (Ex 22, 24; Dtn 23, 20 f; Lev 25, 35–38).

In der priesterlichen Gesetzgebung ist auch eine andere Gruppe minderen Rechts, die früher nicht grundbesitzfähigen Schutzbürger – unseren Gastarbeitern vergleichbar –, praktisch den Israeliten gleichgestellt. Von ihnen gilt ebenso wie vom israelitischen Nachbarn („Nächsten“): Man soll sie lieben wie sich selbst (Lev 19, 18.34).

So können wir definitiv sagen, daß das biblische Recht ein sich entwickelndes gesellschaftliches Bewußtsein spiegelt, das auf die Aufhebung der damals überall anzutreffenden sozialen Klassen aus ist, während das mesopotamische Recht eher bestrebt ist, die vorhandenen Schichtungen zu schützen und zu befestigen.

Der Staat

Die Spitze einer hierarchisch aufgebauten Klassengesellschaft bildet die politische Führungselite, im alten Orient der König und sein Hof. Und damit kommen wir zum frappierendsten Unterschied zwischen dem Gesetzbuch Hammurabis, aber auch allen anderen Rechtsbüchern des alten Orients, und dem biblischen Recht.

Das altorientalische Recht ist faktisch weithin Gewohnheitsrecht gewesen, aus der Rechtsprechung in den

Gerichten erwachsen. Doch da, wo es in Rechtssammlungen gipfelt, erscheint es als Recht aus der Autorität des Königs. Der Kodex Hammurabi hat einen großen, in hymnischer Sprache gehaltenen Prolog und einen entsprechenden Epilog, in denen das deutlich herausgestellt wird. Es ist der König, der im Auftrag der Götter die Menschen weidet und gerechte Ordnung durch die harte Hand seiner Macht auf der Erde herstellt. Man müßte den ganzen Prolog lesen, um ein Gefühl dafür zu vermitteln, welch unglaublich starkes Staatsbewußtsein dieser Weltreicherbauer hatte und durch seine Gesetzesstele auch seinen Untergebenen zu vermitteln versuchte.

Dem stehen die völlig anders beginnenden biblischen Gesetze gegenüber. In ihnen kommt der Staat nicht vor. An einer einzigen Stelle, im Buch Deuteronomium, gibt es ein Königsgesetz – doch seine Absicht ist nur, dann, wenn es in Israel tatsächlich doch einmal zu einem Königtum kommen sollte, dessen Macht möglichst einzuschränken und den König darauf zu verpflichten, trotz seiner Vorzugsstellung sich nicht über seine „Brüder“, und das meint: über alle anderen Israeliten, zu erheben (Dtn 17, 14–20). Und sonst wird vom Staat geschwiegen. Es gibt ein Heiligtum, um das Israel sich versammelt, und es gibt dort einen Hohenpriester. Aber der Staat fehlt.)

Hier ist eine Gesellschaft ohne Zentralinstanz entworfen – menschlich gesprochen. Theologisch allerdings gar nicht. Diese Gesellschaft hat eine eindeutige Spitze. Es ist Israels Gott Jahwe. Die in diesem Recht sich spiegelnde Gesellschaft ist als „Gottesherrschaft“ konzipiert, was aber nun einmal das Nichtvorhandensein menschlicher Herrschaft und Macht bedeutet.

Wenn das Gelingen menschlicher Gesellung von der Negation der als Staat auftretenden menschlichen Herr-

schaft und Gewalt erwartet wird, muß man vielleicht doch wenigstens einmal kurz historisch fragen: Wer oder was steht eigentlich hinter solchem biblischem Rechtsentwurf? Denn die Darstellung im Pentateuch, nach der das gesamte biblische Recht Israel am Sinai geoffenbart und teils sofort verkündet, teils von Mose kurz vor dessen Tod im Land Moab mitgeteilt wurde, dürfte ja eher eine nochmalige Versicherung dessen sein, daß Israel sich als Gottesherrschaft versteht, als eigentlich historischer Bericht.

Wer ist das Subjekt des biblischen Gesellschaftsentwurfs?

Man möchte, läßt man die Fiktion von der totalen Rechtsverkündung am Sinai hinter sich, zunächst annehmen, in den Gesetzen des Pentateuch habe sich im Laufe der Zeit akkumuliert, was in Israel in den verschiedensten Perioden seiner Geschichte Rechtens war. Doch damit paßt das Nichtvorhandensein des Staates nicht recht zusammen. Denn es gab ja in der Geschichte Israels lange Zeit die Wirklichkeit „Staat“. Saul präludierte, David schuf ein Großreich, Salomo baute es aus, dann zerbrach es, doch durch Jahrhunderte existierten dann zwei Reiche, Israel und Juda, nebeneinander. Nach mehreren Jahrhunderten nichtstaatlicher Existenz gelang dann im zweiten Jahrhundert vor Christus der makkabäische Aufstand, und es kam zur Bildung des Hasmonäerstaats, dem erst die Eingliederung Judas in das Römerreich unter Pompejus ein Ende setzte. Nach der üblichen Geschichtsschreibung bemühte man sich in den Jahrhunderten, in denen man fremder Herrschaft unterworfen war, doch um so viel Staatlichkeit wie möglich, und immer wieder flackerte

zwschendurch der Wille nach Unabhängigkeit auf. Wie ist bei einem solchen Geschichtsverlauf ein doch offenbar als kanonisch betrachteter Rechtsentwurf zu erklären, in dem der Staat übergangen wird?

Daran, daß man eine solche Frage stellen kann, wird deutlich, daß die Bibel als Buch nicht einfach die Dokumentation von Siegergruppen ist. Genauer gesagt: Sie spiegelt zumindest nicht einfach diejenigen Gruppen und Mächte, die eine heutige profane Geschichtsschreibung, die selbst insgeheim natürlich von einem ganz bestimmten Leitbild auch des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft gelenkt wird, als die entscheidenden betrachten muß.

Zwar ist recht viel aus der davidisch-salomonischen Hofschriftstellerei erhalten geblieben. Auch der spätere Messianismus hat sich mancher alter Texte aus dem Staatsritual bedient und sie so in die Bibel hineingebracht. Aber was einmal zur größeren Ehre des Staates verfaßt worden war, ist jetzt in Zusammenhänge eingearbeitet, die von woanders herkommen und von anderem getragen werden als vom Wunsch nach staatlicher Machtentfaltung.

Wenn wir nach den Gruppen fragen, aus deren Geschichte die biblischen Gesetze stammen, geraten wir eher in eine Geschichte des Untergrunds und der Opposition hinein als in eine Geschichte der siegreichen Eliten.

Die Sachverhalte seien im folgenden nur angedeutet, da im nächsten Kapitel noch einmal ein Durchblick durch die Geschichte Israels gerade unter der Rücksicht der Einstellung zur Staatlichkeit gegeben werden soll.

Zunächst scheint es mir wichtig, daß man die wahre Geschichte Israels nicht erst mit David und Salomo beginnen läßt. Solange man die Geschichte Israels unter dem Leitbild der Staatlichkeit zu schreiben pflegte, waren die Jahr-

hunderte vor David natürlich nur anarchische Vorstufen, gewissermaßen Israels Kindheit und Pubertät. Es hat dann in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine Sicht gegeben, die zum erstenmal der israelitischen Gesellschaft der Richterzeit einen in sich ruhenden Wert zuerkannt hat, ohne Maß an dem später geschaffenen Staat zu nehmen. Man sprach von einer Stämmeamphiktyonie und zog die Analogie griechischer Amphiktyonien heran. Inzwischen hat sich gezeigt, daß dieser Vergleich in wesentlichen Punkten versagt. Daraus resultierte eine Art von historischem Agnostizismus hinsichtlich der gesellschaftlichen Gestalt des vordavidischen Israel. Er bestimmt heute die Vorstellungen der Alttestamentler und verbindet sich oft mit einer extremen Tendenz der Spätdatierung alttestamentlicher Textschichten. Ich glaube, daß wir noch über genügend Quellen für die Frühzeit verfügen und daß wir inzwischen andere Analogien als die griechischen Amphiktyonien angeben können, die die offenbar nicht-staatliche und doch funktionierende Großgesellschaft Israel in der Richterzeit verständlich machen. Es handelt sich um die segmentären und ohne jede Zentralinstanz bis in unser Jahrhundert hinein funktionierenden Gesellschaften vieler afrikanischen Völker.

Nichtstaatlich gefaßte Großgesellschaft ist also möglich, und offenbar liegt ein solches Phänomen im vorstaatlichen Israel vor. Es gab dabei wohl ein ausgesprochen egalitäres Pathos. Die Stämme Israels betrachteten sich als Gegenbild zu den kanaanäischen Stadtstaaten und dem auch ihr Gebiet noch beanspruchenden Kolonialstaat Ägypten. Ihr Ethos konzentrierte sich im Bild des Gottes, dem sie ihre Freiheit zuschrieben und den sie deshalb als ihren Gott verehrten: Jahwe.

David hat diese Gesellschaft, damit sie gegen die Phili-

ster überleben konnte, in einen Staat verwandelt. Sie hat überlebt, aber nicht mehr als sie selbst. Doch das erklärt, warum sofort unter David Widerstand gegen das Königtum aufkam. Hinter dem Widerstand stand das alte gesellschaftliche Ideal. Er setzte sich aber nicht durch, wenn er auch zum Auseinanderbrechen des davidischen Großreiches nach dem Tod Salomos beigetragen haben dürfte. Die Familien und Gruppen, die sich mit den staatlichen Verhältnissen nicht abfinden konnten, mußten für Jahrhunderte in den Untergrund gehen. Den scheint es in der Tat gegeben zu haben, und in ihm dürfte wohl schon bald das älteste Gesetzbuch der Bibel aufgezeichnet worden sein, das sogenannte Bundesbuch (Ex 20–23). Denn es scheint eine Aufzeichnung von Rechtstraditionen der vor-königlichen Zeit zu sein, die mit einem gegen Jerusalem gerichteten Akzent offenbar dann vorgenommen wurde, als dieses Recht unterzugehen drohte. Durch die Aufzeichnung wollte man es in bessere Zeiten retten.

An den Traditionen dieses der vor-königlichen Zeit nachtrauernden Untergrunds nährten sich offensichtlich auch die Propheten der Königszeit, die sich wegen ihres Gottes Jahwe und seines gesellschaftlichen Willens niemals mit den herrschenden Ordnungen abfinden konnten und immer wieder mit sozialer Kritik hervortraten.

Als das Nordreich schon untergegangen war und es auch mit der Staatlichkeit des Südreichs dem Ende zueinging, versuchten die letzten Könige von Jerusalem, vor allem Hiskija und Joschija, zu retten, was zu retten war, indem sie ihren Staat vom alten brüderlichen Jahwerecht her neu konstruierten. Man nennt das heute die deuteronomische Reform. Ihr verdanken wir das zweite wichtige Gesetzbuch der Bibel: das Deuteronomium.

Das Unternehmen lief auf die Quadratur des Zirkels

hinaus. Schon der erste Nachfolger Joschijas war wieder ein Vollblutkönig – ein Mann der Gewalt und der Ausbeutung der unteren Klassen. Seinem Zeitgenossen Jeremia blieb nichts übrig, als den Untergang Jerusalems anzukünden, der auch eintrat.

Aus der Selbstbesinnung einer deportierten Elite, die weder den Gott Jahwe noch seinen sozialen Willen vergessen konnte, ging dann jene substaatliche Realität hervor, die die nachexilische Geschichte Israels bestimmte: die jüdische Tempelgemeinde in und um Jerusalem herum. Man sagte Ja dazu, staatlich unter dem Dach des herrschenden Großreiches, zunächst dem der Perser, zu leben, und versuchte, in dem unterstaatlichen Bereich dieser um einen Tempel herum angelegten kleinen Provinz Judäa nun die richtige Gesellschaft unter der Herrschaft Jahwes zu errichten. Diesem Impetus verdanken wir das sogenannte Heiligkeitgesetz (Lev 17–26), ja die ganze priesterliche Gesetzgebung des Pentateuch in den Büchern Exodus bis Numeri. Das heißt, daß überhaupt der Pentateuch damals als Rechtsbuch Israels, als die „Tora“, seine Gestalt erhielt.

So sollte kein Zweifel bestehen: das Recht des Alten Testaments entstammt nicht einer staatlichen, sondern einer dem Staat gegenüber höchst skeptischen Konstellation. Die egalitäre Gesellschaft der Richterzeit stand gegen die Stadtstaaten Kanaans. Der Untergrund der Königszeit haßte das Davidsreich und sein Nachfolgegebilde. Die deuteronomische Bewegung versuchte zwar Staat und Urideal Israels zu versöhnen, doch das mißlang. Die nachexilische Gemeinde fügte sich bewußt dem jeweiligen Großreich ein, um innerhalb desselben die Freiheit zu gewinnen, das alte Ideal zu verwirklichen.

Die Geschichte ging auch auf diesen Linien weiter. Die

makkabäische Freiheitsbewegung wollte wieder auf einen eigenen Staat hinaus. Der Staat, der entstand, scheiterte ebenso wie der jüdische Aufstand, dem im Jahre 70 n. Chr. der zweite Tempel zum Opfer fiel, und der Aufstand von Bar Kochba.

Unter den Gegenbewegungen zu all diesen „messianischen“ Tendenzen befindet sich auch die in einem völlig anderen Sinn „messianische“ Jesusbewegung. In ihr ist der alte gesellschaftliche Wille wiederum voll da. Ihr geht es keineswegs um das Heil des je einzelnen Menschen, sondern um das endzeitliche „Israel“. Das auch heute noch keineswegs überwundene Jesusbild der bürgerlich-liberalen Leben-Jesu-Forschung des vorigen Jahrhunderts verstellt uns fast völlig den freien Blick auf diesen Sachverhalt.

Auch die frühen christlichen Gemeinden wollten keinen Staat, sondern substaatliche Gesellschaft. Sie dachten wieder neu vom Eigentum; Zeuge: die Gemeindeberichte in der Apostelgeschichte. Sie suchten wieder die Aufhebung der sozialen Unterschiede; Zeuge: Jesu Jüngerbelehren darüber, daß die Ersten die Diener aller sein müssen. Sie hatten eine Gesellschaft im Sinn, die die Gewalt entbehren kann; Zeuge: die Bergpredigt im Evangelium des Matthäus und vor allem der Tod des Stifters durch die staatliche Gewalt, ohne daß er selbst zur Gewalt gegriffen hätte.

Der römische Staat hat diese ihm hier entstehende nichtstaatliche, aber dennoch zutiefst gesellschaftlich orientierte Konkurrenz auch bald als solche erkannt. Die Christenverfolgungen setzten ein. Erst später fand ein Kaiser namens Konstantin ein wirksames Mittel, dieser Konkurrenz den Stachel zu nehmen. Es war die Ummarmung. Doch die Bibel war inzwischen fertiggeschrieben,

auch das Neue Testament. Was gemeint war, ist dort nachzulesen.

Im Neuen Testament tritt das Bild vom „Volk“, das glücklich in dem ihm von seinem Gott geschenkten „Land“ lebt, zurück hinter anderen Bildern. Paulus spricht gern vom „Leib“ Christi. Die Johannesapokalypse läßt die Kirche, die Braut des Lammes, als strahlende „Stadt“ vom Himmel auf die Erde hinabsteigen – ich glaube nicht, nur als Bild jenseitiger Herrlichkeit, sondern als Deutung dessen, was in den christlichen Gemeinden Wirklichkeit werden kann. Nicht geändert hat sich beim Wechsel aller Bilder die Grundaussage. Es geht um eine nicht mit Staat und allgemeiner Gesellschaft identische, eigene, endlich alternative Gesellschaft. Zu ihr müssen nicht alle gehören. Doch die, welche zu ihr gehören, müssen dies tun mit Haut und Haar, als definitiv von Gott Herausgeholte und Gezeichnete.

Was sind nun die Wesensmerkmale dieser Gesellschaft?

Gesellschaft aus Fest und Verkündigung

Setzen wir an beim Urbekenntnis Israels: Jahwe, unser Gott, hat uns aus Ägypten, dem Sklavenstaat, herausgeführt. Schon hier ist das ganz und gar Paradoxe dieser Gesellschaft mit Händen greifbar. Denn wir können fragen: Wohin und wozu hat Jahwe denn Israel aus Ägypten befreit?

Im Buch Exodus finden wir überraschenderweise nebeneinander zwei Antworten.

Einmal, was Gott Mose aus dem brennenden Dornbusch zuruft: „Ich bin herabgestiegen, um (die Israeliten) der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land,

wo Milch und Honig strömen“ (Ex 3, 8). Das Wort „Land“ meint hier natürlich mehr als nur ein Territorium. Es umfaßt gerade auch das glückende Zusammenleben der Menschen im Land, die gelingende Gesellschaft.

Aber neben diesem Satz steht nun der andere, mit dem Mose vor den Pharao tritt, um ihm zu sagen, was geschehen soll: „Jahwe, der Gott Israels, verlangt: Laß mein Volk ziehen, denn sie sollen mir in der Wüste ein Fest feiern“ (Ex 5, 1). Nach diesem Wort ist das Wozu der Befreiung also nicht das normale Zusammenleben, sondern das Fest. Etwas, was an Gott orientiert ist, nicht am Menschen. Etwas, dessen Ort die Wüste ist – also, wenn wir „Land“ in jenem vollen Sinn verstehen, den wir gerade betonten, im Gegenteil dazu: da, wo gar nicht für das Wohl des Menschen gesorgt ist und von den gegebenen Voraussetzungen her eigentlich gar nichts gelingen könnte.

Das Fest für Jahwe in der Wüste ist auch nicht einfach als harmlose Zwischenstation auf dem Weg ins verheißene Land zu verstehen, erst recht nicht als eine diplomatische Finte Moses, um dem Pharao nicht die vollen Absichten der Israeliten zu enthüllen. Ich glaube eher: Hier ist der innerste und älteste Kern der Auszugstradition. Auch in der definitiven Bibel zieht Israel ja zum großen Fest am Gottesberg, dem Sinai. Und dort in der Theophanie des Festes erhält Israel seine Sozialordnung geschenkt, die dann das Leben im Land gestalten soll.

So wächst die richtige Gesellschaft aus dem Fest. Nur wer sich nicht um die Probleme der Menschen kümmert, sondern um seinen Gott, findet die Lösung der menschlichen Probleme. Nur wer aus dem Ägypten seiner alten Gesellschaft auszieht, um Jahwe in der Wüste ein Fest zu feiern, gelangt dann in das Land, wo Milch und Honig strömen.

Das ist paradox und will es sein. Es hält sich so durch in der Verkündigung der Propheten und ist im Neuen Testament noch genau so da. Etwa wenn es in der Bergpredigt heißt: „Sucht zuerst die Herrschaft und die Gerechtigkeit Gottes. Dann wird euch alles andere hinzugegeben“ (Mt 6,33). Da dieser Satz schon die Erfahrungen der frühen Gemeinden reflektiert, dürfen wir ihn am besten von der Sorge um die Verkündigung der Botschaft und den Aufbau der Gemeinde verstehen. Um das soll es dem Jünger Jesu vor allem gehen. Dann wird das, wovon vorher die Rede war, hinzugegeben: Essen, Trinken, Kleidung. Darauf, so heißt es direkt davor, „richtet sich unter den anderen Völkern die menschliche Sorge“ (Mt 6,32).

Man kann es also geradezu als das tragende Prinzip bezeichnen, daß die Gesellschaft der Welt direkt angezielt wird (und dann eigentlich nie gelingt), während die richtige Gesellschaft den Menschen da geschenkt wird, wo nicht sie, sondern Gott angezielt wird – im Fest, in der Verkündigung der Botschaft, in der Sorge um die Gemeinde.

Das Wunder der Agape

Ein ähnliches Paradox kennzeichnet in der biblischen Gesellschaft auch schon das Handeln der einzelnen Menschen untereinander.

Ob eine Gesellschaft der Welt eher auf dem Prinzip der Macht und Ordnung oder auf dem der freien Entfaltung des einzelnen und des freien Wettbewerbs beruht – auf jeden Fall wird jeder einzelne in ihr von sich und den Seinen her denken und handeln. Die Gesellschaftskonstruktion mit ihren Mechanismen und Institutionen dient dann

dazu, die notwendig entstehenden Konflikte zu verhindern, zu beenden oder wenigstens zu mildern und in Maßen zu halten. Dagegen heißt es in Lev 19, 18.34, der Israelit solle nicht sich, sondern seinen Volksgenossen, ja sogar die Randfigur der Gesellschaft, den Schutzbürger, zum Zentrum seines Denkens und Handelns machen: ihn „lieben wie sich selbst“.

Dieses Handeln vom andern her nennen die frühen christlichen Gemeinden „Agape“. Für sie ist das Maß der Agape jetzt die Maßlosigkeit der Liebe Jesu, und diese selbst ist wieder Spiegel der Maßlosigkeit der Liebe Gottes: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt . . . Liebt ihr einander, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 9.12).

Eine Gesellschaft, die von so etwas getragen ist, muß sich nicht ständig damit beschäftigen, Druck und Gegen-
druck auszugleichen. Vielmehr beobachtet sie mit Verwunderung, daß es jedem einzelnen in ihr gerade deshalb gut geht, weil er sich um sein eigenes Wohlergehen keine Sorgen macht und nur an die andern denkt.

Allerdings wird man nicht daran vorbeikommen, so etwas als ein Wunder zu betrachten. So sind wir Menschen von uns aus niemals eingestellt. Und offenbar ist solches Verhalten auch nur gerade deshalb möglich, weil diese Gesellschaft nicht rational-zweckhaft konstruiert ist, sondern, wie schon dargelegt, dem Fest entspringt.

Das geschenkte Humanum

Das Paradoxe des ganzen tritt nochmals darin zutage, daß nun gerade so die wahrhaft humane Gesellschaft entsteht, während wir bei allen direkt auf den Menschen hin

konstruierten Gesellschaften beobachten, wie sie ständig wieder ins Inhumane abgleiten. Da, wo diese Gesellschaft auch nur ansatzweise da ist, zeigt sich überhaupt erst das volle Humanum.

Es war zum Beispiel in Israel, daß wie selten sonst der Zusammenhang zwischen sozialem Verhalten und Gesundheit entdeckt wurde. Unmittelbar hinter die Erzählung vom Auszug aus Ägypten haben die Redaktoren des Pentateuch ein Jahwewort gesetzt, das dann, wenn Israel sich auf Jahwes Gesellschaftsordnung einläßt, ihm verheißt: „dann werde ich dir keine der Krankheiten schicken, die ich den Ägyptern geschickt habe. Denn ich, Jahwe, bin dein Arzt“ (Ex 15, 26).

Dieses Wissen hat sich durchgehalten und ist zur überwältigenden Erfahrung im Umkreis Jesu von Nazaret geworden. Er wurde von den Volksmassen geradezu als Wunderheiler mißverstanden. Auch für die frühen Gemeinden gilt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ähnliches.

Ebenso wie die Krankheit entschwindet in dieser Gesellschaft die Armut. Im Buch Deuteronomium heißt es: „Bei dir (= Israel) braucht es keinen Armen zu geben. Denn Jahwe wird dich reich segnen . . ., wenn du nur auf seine Stimme hörst und seine Sozialordnung aufbaust“ (Dtn 15, 4 f, gekürzt). Von der Jerusalemer Urgemeinde sagt die Apostelgeschichte: „Unter ihnen gab es keinen, der Not gelitten hätte“ (Apg 4, 34). Und das entstand ganz und gar unmagisch, einfach aus der Praxis der Agape: „Alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften den Besitz, brachten den Erlös (in die Gemeinde) und stellten ihn den Aposteln zur Verfügung. Dann wurde jedem das zugeteilt, was er nötig hatte“ (Apg 4, 34 f).

Was in dieser Gesellschaft entsteht, ist eine Welt der Freude und Kommunikation. Um sofort wieder die Apostelgeschichte zu zitieren: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam ... Tag für Tag trafen sie sich einmütig im Tempel, brachen in den Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt“ (Apg 2, 44.46 f).

Was hier vor sich geht, ist doch gerade, daß in der vom Fest, also dem Lobpreis Gottes, und vom Glück des jeweils andern her konstruierten Gesellschaft genau diejenige Kontur zutage tritt, die wir als „human“ bezeichnen. Noch jeder deklarierte „Humanismus“ hat am Ende das Humanum verloren. Solchem Theonomismus wird es hinzugeschenkt. Das dürfte das eigentliche Geheimnis der biblischen Vorstellung von der richtigen Gesellschaft sein.

Die Kirche

Bei all dem ist nicht von irgendeinem Idealentwurf die Rede gewesen, nicht von einer Utopie, die ein Gelehrter oder Dichter als Gegenteil alles Existierenden sich ausgedacht hätte, sondern von dem, was im Neuen Testament Ekklesia heißt – im Einzelfall mit „Gemeinde“, insgesamt mit „Kirche“ zu übersetzen. Die Kirche ist die Fortsetzung des Gottesvolkes des alten Bundes. Es gibt sie. Seit Jesus ist ihr Unvergänglichkeit verheißen. Sie kann das, was in sie eingestiftet wurde, niemals definitiv verlieren.

Nur: Wer findet dann doch wieder in dem hier entworfenen Bild seine eigene Gemeinde, seine Kirche wieder? Wie weit lebt in unseren Gemeinden und in der ganzen Kirche überhaupt noch das Bewußtsein, daß sie die Auf-

gabe hätten, innerhalb der Gesamtgesellschaft und zugleich deutlich von ihr abgehoben wirklich eine eigene Gesellschaft in allen denkbaren Dimensionen einer solchen zu sein? Wo betrachten sich die Christen als die allen sichtbare Alternative Gottes? Als etwas, das, obwohl es nur einen Teil darstellt, insgeheim das Ganze trägt und ihm durch seinen strahlenden Modellcharakter Lebenskraft und Weisung zukommen läßt? Als Stadt auf dem Berg, als Salz der Erde?

Die frühen Gemeinden der Christenheit haben sich so verstanden. Die Welt staunte, die Kaiser zitterten, die Hoffnungslosen faßten Hoffnung.

Alles wäre auch heute wieder möglich.

Irgendwo ist immer noch der Rest des Festes das, woraus auch schal gewordene Gemeinden von heute noch leben – die Feier der Eucharistie. Immer wieder, wenn auch vereinzelt, zaghaft, anonym, blüht in diesen Gemeinden auch aus der dort geschöpften Kraft in einzelnen Menschen „Agape“ auf: selbstlose, vom andern her denkende Liebe. Immer wieder erglänzt auch zu unserem eigenen Erstaunen das Licht voller Menschlichkeit auf dem Antlitz alter wie junger Menschen, man begegnet der Freude. Und die Botschaft wird unverändert Sonntag für Sonntag verkündet, wenn auch alle ihre Worte weithin wie seltsame tropische Früchte sind, denen niemand die Schale zu lösen versteht.

Aber alles ist noch da. Alle Wurzeln in der Erde warten nur auf den ersten warmen Tag eines neuen Frühlings, um durchzubrechen. Alles könnte jederzeit wieder blühen. Wir könnten jederzeit darauf verzichten, hinter den Weisen des Ostens herzulaufen und uns von ihnen Weltvergessenheit versprechen zu lassen, „Befreiung“ ohne „Wozu“. Wir bräuchten keine Drogen und vielleicht nicht

einmal jene auf den ersten Blick so sympathisch wirkende Bescheidenheit, die sich bereit erklärt, mit den wenigen Blümlein des Glücks vorliebzunehmen, die auf den asphaltierten Straßenbändern unserer grauen Gesellschaft hin und wieder doch die Teerdecke durchbrechen, wie ein herrliches Zeugnis anderer Möglichkeiten der Mutter Erde für einige Stunden aufblühen und bald wieder vergilben.

Es gäbe volleres Glück. Es gäbe Freiheiten, von denen wir kaum zu träumen wagen – wenn wir uns nur auf jene Entwürfe des Alten und Neuen Testaments einließen, deren Verwirklichung allerdings nur dann geschenkt wird, wenn man bereit ist, aus Ägypten sich nicht deshalb befreien zu lassen, um glücklich zu sein, sondern um seinem Gott ein Fest zu feiern.